



TITLE:

Das Freiheitsproblem bei Kant : Anmerkungen zure Antinomienlehre der Kritik der reinen Vernunft

AUTHOR(S):

Decke-Cornill, Albrecht

CITATION:

Decke-Cornill, Albrecht. Das Freiheitsproblem bei Kant : Anmerkungen zure Antinomienlehre der Kritik der reinen Vernunft. ドイツ文学研究 1990, 35: 1-35

ISSUE DATE:

1990-03-30

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/185027>

RIGHT:

Das Freiheitsproblem bei Kant

Anmerkungen zur Antinomienlehre der *Kritik der reinen Vernunft*

Albrecht Decke-Cornill

Inhalt

1. Die transzendente Dialektik im systematischen Zusammenhang der *Kritik der reinen Vernunft*
2. Der Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion
3. Die ‚Auflösung‘ der Antinomie zwischen Naturkausalität und Freiheit
4. Vermittlungsversuche
 - a) Die Theorie der ‚Geschichtszeichen‘
 - b) "Du kannst, denn du sollst!"

1. Die transzendente Dialektik im systematischen Zusammenhang der *Kritik der reinen Vernunft*

Nachdem Kant in der transzendentalen Ästhetik seines Hauptwerks die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit und in der transzendentalen Analytik die reinen Verstandesbegriffe als die beiden Elemente vorgestellt hatte, deren Zusammenspiel das menschliche Erkenntnisvermögen konstituiert, hält er im Übergang zum 2. Teil der transzendentalen Logik inne, um Rechenschaft über den bisher zurückgelegten Weg und den weiteren Gang der Untersuchung zu geben. Diese Stelle, an der er noch einmal die absterbende Bildsprache der Barockemblematisierung bemüht, bezeichnet präzise, worum es in der transzendentalen Dialektik und ihrem Kernstück, der Antinomienlehre, geht:

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Namen), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herum schwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein (...) erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindseligen Ansprüche gesichert halten können. (III, 212; B 294f.)¹⁾

Obwohl die hier verwendete Metaphorik ältere Traditionen adaptiert, ist sie höchst realistisch und aktuell. Kant spricht hier die Sprache der kolonialen Eroberungszüge, die in seiner Zeit in globalem Maßstab stattfanden. Die Insel der Wahrheit im stürmischen Meer des Scheins stellt er als soeben in Besitz genommenes Gebiet

1) Kants Schriften zitiere ich nach der Ausgabe von E. Cassirer, Berlin 1913 ff. Die Zahl vor dem Komma bezeichnet die Bandnummer, die ihm folgende die Seitenzahl. Zitate aus der *Kritik der reinen Vernunft* füge ich die Seitenzahl der 2. Auflage (B) bei.

dar, das er karthographisch erfaßt hat und nun vor den Angriffen feindlicher Mächte zu schützen sucht. Er denkt in den Kategorien des Habens und Haltens, seinen Besitz will er ein für alle Mal abgesteckt und rechtlich gesichert wissen.

Die Grenzen dieser Insel hat Kant zuvor genau bestimmt. Es sind diejenigen, die der Verstandestätigkeit des Menschen durch die Erfahrung gesetzt sind. Sie vermag gesicherte Erkenntnisse nur zu gewinnen, sofern sie sich bescheidet und den Bereich möglicher Erfahrungen nicht überschreitet, denn „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (III, 80; B 75) Denken und Sinnlichkeit, Begriff und Anschauung sind für sich genommen nichtig. „Nur daraus, das sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ (III, 80; B 76) Dieser Konstruktion verdankt Kant seinen Ruf als Überwinder des alten Gegensatzes zwischen Empirismus und Rationalismus, wobei er allerdings nicht einsichtig machen kann, wie aus der Vereinigung von etwas Leерem und Blindem etwas Substantielles, nämlich Erkenntnis, werden kann.

Mißachtet der Verstand die Verbotsschilder und bedient er sich apriorischer Begriffe und Grundsätze, deren Gebrauch auf Anschauungen restringiert ist, als Quelle für materiale Erkenntnisse, entsteht jenes Meer des Scheins, das mit trügerischen Wahrheiten und falschen Hoffnungen lockt. Die bisherige Metaphysik trieb beständig auf diesem Ozean, ohne auch nur eine unumstößliche Erkenntnis dabei gewonnen zu haben. Den Schein der Evidenz ihrer Aussagen bezog sie allein aus der Tatsache, daß ihre Beweisführungen nicht auf Erfahrungsbestätigung oder -widerruf angewiesen waren. So errichtete sie ein Blendwerk scheinbar objektiver Behauptungen, jenen transzendentalen Schein, den Kant in der transzendentalen

Dialektik einer Kritik unterzieht.

Es wäre jedoch ein aussichtsloses Unterfangen, diesen Trug beseitigen zu wollen, „denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun.“ (III, 247; B 354) „Der transzendente Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat.“ (III, 264; B 353) Das Meer mit den trügerischen Lockungen bleibt, man kann sich lediglich gegen sie immunisieren. Eben dies ist die Aufgabe der transzendentalen Dialektik. Sie wird „sich damit begnügen, den Schein transzendentaler Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge: daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen.“ (III, 247; B 354)¹⁾

Die transzendente Dialektik liefert die Kritik der Metaphysik vom erreichten Land der Wahrheit aus. Sie fragt: Was läßt sich von jenem Meer, das sich jenseits der Welt möglicher Erscheinungen auftut, an Erkenntnissen heimführen, wie kann die Grenze zwischen Land und Meer für alle Zeiten festgelegt werden? In der Antinomienlehre wird eine Antwort versucht.

2. Der Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion

Die Antinomien, in welche die menschliche Vernunft unausweichlich verstrickt ist, werden in vier Satzpaaren aufgelistet, die jeweils in Thesis und Antithesis den Widerstreit der transzendentalen Ideen demonstrieren. Kant führt die beiden streitenden Parteien auf den „dialektischen Kampfplatz“ und übernimmt, nachdem sie ihren

Konflikt ausgefochten haben, die Rolle des unparteiischen Richters. (Vgl. III, 304; B 451) Die Kontrahenten stellen folgende Behauptungen auf, die sich zwar gegenseitig ausschließen, für sich genommen aber schlüssig sind:

- I. *Thesis*: Die Welt ist begrenzt und hat in Raum und Zeit einen Anfang und ein Ende. (III, 306; B 454)
Antithesis: Die Welt ist unbegrenzt. (III, 307; B 455)
- II. *Thesis*: Alles ist aus einfachen Teilen zusammengesetzt und läßt sich auf diese zurückführen. (III, 312; B 462)
Antithesis: Es gibt keine einfachen Teile. (III, 313; B 463)
- III. *Thesis*: Es gibt neben einer Kausalität nach Gesetzen der Natur auch eine Kausalität aus Freiheit. (III, 318; B 472)
Antithesis: Es gibt nur die Naturkausalität. (III, 319; B 473)
- IV. *Thesis*: Es gibt in oder außerhalb der Welt ein notwendiges Wesen. (III, 324; B 480)
Antithesis: Ein solches schlechthin notwendiges Wesen existiert nicht. (III, 325; B 481)

Die vier *Thesen* enthalten den Kanon metaphysischer Aussagen, auf den nicht nur die gesamte apologetische Literatur der zeitgenössischen Theologie rekurrierte, sondern der auch zu dem festen Argumentationsarsenal der Leibniz-Wolffschen und der an sie anknüpfenden Popularphilosophie gehörte. In ihnen steckt ein Stück „Dogmatismus der reinen Vernunft“, der sofort ins Auge sticht, sobald man paraphrasierend deren theologische Prämissen expliziert:

- I. Die Welt ist endlich und begrenzt, denn sie ist in dieser Weise von Gott geschaffen. Der menschliche Verstand als von Gott geschaffener vermag ihre Begrenztheit zu erfassen.
- II. Alles geht in ihr auf einfache Teile zurück. So ist auch die

menschliche Seele ein einfaches Teil, das im Tod nicht vergehen kann, sondern nur die materielle Komplexität hinter sich läßt.

III. Es gibt nicht nur Notwendigkeit, sondern auch Freiheit, in der die einfache Seele Gott gegenübersteht. Sie artikuliert sich im sittlichen Anspruch, den jener Gott an sie stellt, und erweist ihre Macht im moralischen Handeln.

IV. Gott ist dieses notwendige Wesen.

Die vier *Antithesen* hingegen formulieren jene Prinzipien, mit denen die moderne Naturwissenschaft ihren Siegeszug angetreten hat und denen sie bis heute ihre Erfolge verdankt. In ihnen herrscht „ein Prinzipium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transzendenten Ideen, vom Weltall selbst.“ (III, 334; B 494) Auch sie lassen sich in eine Form bringen, die das empiristische Weltverständnis der exakten Naturwissenschaft deutlich werden läßt:

- I. Raum und Zeit sind unendlich, d.h. die Welt ist als ganze nicht begreifbar. Man erforscht sie und weiß, daß man dabei auf keine Grenzen stoßen wird. In diesem *progressus ad infinitum* werden dem Wissenschaftler niemals seine Forschungsgegenstände ausgehen.
- II. Es gibt nichts Einfaches in der Welt. Das Mikroskop beweist, daß wir auch hier zu keinem Endpunkt gelangen, sondern immer auf noch Kleineres stoßen, nicht im Sinne einer Reduktion, sondern einer zunehmenden Komplikation. Das Kleinere ist nicht das Einfachere.
- III. Aber man braucht angesichts dieser uferlosen Materialfülle nicht zu kapitulieren. Der Forschende findet sich in ihr zurecht, weil in der Natur alles nach dem immanenten Gesetz

der Notwendigkeit abläuft. Sofern er dieses Gesetz durchschaut, ist ein sicheres Voranschreiten bei der Erkenntnisgewinnung möglich.

IV. Dabei hindert ihn kein Gott, dabei hilft ihm kein Gott.

Bevor Kant sich der Auflösung des Widerstreits zwischen den Thesen der dogmatischen Metaphysiker und den Antithesen der empiristischen Wissenschaftler zuwendet, geht er den möglichen Motiven nach, die Anlaß geben könnten, für die eine oder andere Seite Partei zu ergreifen.

Im Hinblick auf praktische Interessen konstatiert er, daß die besseren Argumente hier eindeutig auf Seiten der Dogmatiker sind. „Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt: das sind soviel Grundsteine der Moral und der Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.“ (III, 334; B 494) Moral und Religion sind unentbehrliche Ordnungsmächte, die einem gefährlichen Relativismus anheimfallen würden, wollte man ihre theoretischen Stützen, die transzendentalen Ideen, dem Empirismus ausliefern. Denn diesem eignet seit jeher ein fataler Hang zum Skeptizismus, den Kant unter den Verdacht der Libertinage stellt.

Es mag verwundern, daß den Empirikern hier ein praktisches Interesse abgesprochen wird, obwohl doch gerade sie sich damals wie

heute ihrer konkreten Praxisbezogenheit rühmen. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß der Begriff ‚Praxis‘ aus Kants Moralphilosophie stammt. Er bedeutet nicht einfach Handeln, sondern verantwortliches, sittliches Handeln. Insofern handelt der Pragmatiker durchaus nicht immer praktisch.²⁾

Bei der Frage nach dem spekulativen Erkenntnisinteresse neigt Kant hingegen zur Partei der Empiristen. (III, 336; B 496) Für deren Behauptungen spricht die Tatsache, daß sie dem menschlichen Erkenntnisprozeß keine Grenzen setzen, weil „der Verstand jederzeit auf seinem eigentümlichen Boden (ist), nämlich dem Felder von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesetzen er nachspüren, und vermittelt derselben er seine sichere und faßliche Erkenntnis ohne Ende erweitern kann.“ (III, 335f.; B 496) Hier spricht Kant als Aufklärer, den es nicht bei den sakrosankten Glaubenssätzen der Dogmatiker hält, sondern der unablässig Behauptungen, die mit Wahrheitsanspruch auftreten, der Spekulation zu entreißen und in empirisch überprüfbare Einsichten zu überführen trachtet.

Schließlich wirft Kant die unmittelbar in die Ideologiekritik führende Frage auf, welche Seite den Vorzug der Popularität besitzt. Artikuliert das praktische Interesse in erster Linie die Absichten der herrschenden Kreise, denen an Religion und Moral zur Stabilisierung der sozialen Ordnung gelegen ist, so wäre zu vermuten, daß das populäre Interesse in Opposition dazu sich auf die Seite der Empiristen schlagen wird. Dem ist jedoch keineswegs so. Kant sieht sich mit der für jeden Aufklärer befremdlichen Tatsache konfrontiert, daß das Volk den Dogmatiker favorisiert und auf Autoritäten

2) Vgl. dazu I. Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. (VI, 355–398)

fixiert bleibt. Er sieht darin ein Stück selbstverschuldeter Unmündigkeit, ein Symptom für die Trägheit und Bequemlichkeit des Geistes. (III, 338f.; B 501)

Die Gründe dafür sind jedoch nicht nur subjektiver Art, sondern liegen in der Struktur der Vernunft selbst, denn diese ist „ihrer Natur nach architektonisch, d.h. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System (...). Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen.“ (III, 338; B 502) Der menschliche Verstand neigt daher naturgemäß zur deduktiven Methode und legt unbedingte Prinzipien zugrunde, „um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar kein Wohlgefallen finden kann.“ (III, 336; B 497)

Angesichts der logisch notwendigen, der Vernunft von Natur aus innewohnenden Antithetik und den divergierenden Interessen, die sich um die kontradiktorischen Behauptungen gruppieren, könnte leicht grundsätzlicher Zweifel an der Synthesefähigkeit der Vernunft, ja am Sinn stringenten Denkens überhaupt aufkommen. Man könnte in Versuchung geraten, „sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen setzen, ohne den Gründen Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“ (III, 294; B 434) Kant selbst scheint jenem Skeptizismus zuzuneigen, wenn er unbeteiligt abseits steht und den Streit in der Haltung des bloßen Zuschauers verfolgt. Aber seine „skeptische Methode“ (III, 304; B 451) ist strategisch motiviert, sie zielt im Gegenteil auf Gewißheit. Durch Demonstration der Aporien, in die

ein nicht auf seine transzendentalphilosophischen Voraussetzungen reflektierendes Denken gerät, soll ein Weg aus dem Dilemma gewiesen werden.

Kant löst das Problem, indem er nachzuweisen versucht, daß die Antinomien auf einem Mißverständnis, dem transzendentalen Schein, beruhen. Die Vernunft braucht an ihnen nicht zu zerbrechen, sie muß sich nur klar darüber sein, daß sich die Aussagen der streitenden Parteien auf zwei verschiedene Sphären beziehen, die strikt voneinander zu trennen sind. Der Empiriker spricht von dem Bereich möglicher Erfahrungen, d.h. von der Natur als dem „durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt.“ (III, 376; B 564) Der Dogmatiker hingegen spricht von der intelligiblen Welt, der Sphäre des Dinges an sich.

Dieser Lösungsversuch ist jedoch außerordentlich problematisch, wie Kant selbst implizit eingesteht. Es zeichnet ihn aus, daß er dank seiner denkerischen Redlichkeit die Sprünge und Widersprüche im Argumentationsgang nicht erbaulich übertüncht, sondern immer von neuem benennt und hartnäckig durch das Paragraphendickicht der *Kritik der reinen Vernunft* verfolgt.

Im Mittelpunkt der Analyse soll im folgende die dritte Antinomie stehen, in der das Freiheitsproblem verhandelt wird. Ihre herausragende Bedeutung gewinnt sie als Nahtstelle zwischen Kants theoretischer und praktischer Philosophie.³⁾

3) Obwohl der dort verwendete Freiheitsbegriff als kosmologischer von dem in der *Kritik der praktischen Vernunft* terminologisch divergiert, stützt sich Kants gesamte Moalphilosophie auf ihn.

3 Die ‚Auflösung‘ der Antinomie zwischen Naturkausalität und Freiheit

Naturkausalität definiert Kant „als die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach der Regel folgt.“ (III, 374; B 560) Als solche ist sie an ein unendliches Zeitkontinuum gekoppelt, eine unabsehbare Reihe von Bedingungen und Folgen, die sich niemals zu einer abschließenden Totalität organisieren läßt, weil nach diesen Prämissen keine letzte Ursache denkbar ist, die nicht ihrerseits wiederum die Folge einer vorangegangenen wäre. In dieser lückenlosen, mechanisch-leeren Regelmäßigkeit erweist sich ihr unablässiges Fortschreiten als schlechte Unendlichkeit, als Inbegriff von Vergeblichkeit und Langeweile.

Doch gerade der Verzicht auf Totalität wird mit dem Zusammenhalt der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen belohnt. Nur so läßt sich der einzig mögliche Realitätsbezug herstellen. Dies steht — wie Kant im Antinomienkapitel apodiktisch feststellt — „als Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch.“ (III, 376; B 564)

Es ist zu beachten, daß Naturnotwendigkeit ebensowenig wie die Freiheit des Willens ein Erfahrungsbegriff ist. Natur kann es außerhalb des Erkenntnisprozesses nicht geben, sie ist immer schon Resultat eines Gesetzgebungsaktes des Verstandes, der mittels der Synthesis der Apprehension die Vereinheitlichung der chaotischen Vielfalt der sinnlichen Eindrücke leistet, denn „ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d.i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben.“ (III, 627; vgl. III, 193; B 263) Ist Natur also ein apriorischer Begriff, der sich nicht der Er-

fahrung verdankt, wird er gleichwohl — anders als die Willensfreiheit — doch von dieser bestätigt.

Freiheit versteht Kant als „das Vermögen, einen Zustand von selber anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine rein transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann“. (III, 374; B 561) Freiheit bezeichnet die Fähigkeit, den Zusammenhang regelhafter Naturkausalität aufzubrechen, aus dem mechanischen, um den Preis der Ursprungs- und Ziellosigkeit ordentlichen Weltlauf auszusteigen und von sich aus spontan eine neue Kausalkette zu initiieren.

Dazu ist der Mensch imstande, sofern er sich als intelligiblen (übersinnlichen) Charakter, d.h. als Vernunftwesen begreift. Als solcher macht er „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“ Diese folgt „nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen.“ (III, 383; B 576)

Als ein intelligibles Vermögen hat es die Kausalität aus Freiheit jedoch schwer, sich als solche zu behaupten. Denn legitimierte sie sich an der Erfahrung, so verlöre sie ihre Intelligibilität, vermag sie aber ihre Wirksamkeit in Ansehung der Erscheinungen (empirischen Handlungen) nicht zu zeigen, so verlöre sie ihre Kausalität.

Kant, der aus diesem Dilemma grundsätzlich nicht entlassen ist, begnügt sich zunächst mit dem Nachweis, daß es immerhin denkbar sei, Natur- und Vernunftkausalität an ein und derselben Handlung wirken zu lassen. Die Idee der Freiheit soll die Naturgesetzlichkeit

nicht außer Kraft setzen, umgekehrt sollen die Naturgesetze Freiheit nicht unmöglich machen. Um dieses Ziel zu erreichen, nimmt Kant eine Binnendifferenzierung im Menschen vor und betrachtet ihn unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: einerseits als empirischen Charakter, als Naturwesen und Glied der Erscheinungswelt, andererseits als intelligiblen Charakter, Vernunftwesen und Ding an sich. Es wäre unangemessen, hierbei von einer anthropologischen Zweiteilung zu sprechen. Der Mensch geht als empirisches Wesen ohne Rest in der Naturkausalität auf. Seinen Ruf als Alleszermalmer hat Kant sich dadurch erworben, daß er in dem Paralogismuskapitel der transzendentalen Dialektik mit der Widerlegung der These von der Substantialität der Seele, auf der Theologie, Philosophie und Psychologie bisher basierten, die letzte metaphysische Bastion im Menschen gestürmt und ihn ganz dem Zugriff der empirischen Wissenschaft überantwortet hat. Am Menschen als Beobachtungsobjekt kann Freiheit unmöglich nachgewiesen werden, „wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten.“ (III, 384; B 577f).

Aber der Mensch erkennt sich nicht nur als sinnliche Erscheinung, sondern auch in seinen inneren Bestimmungen, die sich in Handlungen manifestieren, welche sich dem bloß Faktischen entgegenstellen und auf ein Sollen gerichtet sind. In praktischer Hinsicht erweist er sich als zu freien Handlungen fähig.

In diesem Zusammenhang reaktiviert Kant jenes „Ding an sich“ (III, 378; B 567), das er zuvor in der transzendentalen Ästhetik

und Analytik in den Bereich prinzipieller Nichterkennbarkeit verbannt und für belanglos hinsichtlich des Erkenntnisprozesses erklärt hatte. Es sind praktische Interessen, die den Transzendentalphilosophen veranlassen, eine Sphäre des Unbedingten jenseits möglicher Erfahrungen anzunehmen, in der wir uns als intelligible Wesen bewegen. Nur um den Preis, daß er hier zum Transzendenzphilosophen wird, kann Moralität gerettet werden, denn mit der in der dritten Antinomie exponierten transzendentalen Idee der Freiheit steht und fällt auch die praktische Freiheit als die „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.“ (III, 375; B 562)⁴⁾

Die Annahme eines Dinges an sich hat die doppelte Funktion, einerseits das Tätigkeitsfeld der Wissenschaft auf die Erscheinungssphäre zu restringieren, damit sie ihren Determinismus nicht totali-

-
- 4) Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wurde schon früh kritisiert. F.H. Jacobi, der seinerseits in der Erkenntnistheorie einen strikten Realismus vertrat und die gesamte Transzendentalphilosophie des Deutschen Idealismus bekämpfte, wies als erster auf die logische Unstimmigkeit hin, in die sich Kant verstrickt, wenn er die Restituierung des Dings an sich durch einen Rückfall in den Platonismus zu legitimieren versucht. Indem er das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung als eine Ursache-Wirkungs-Relation beschreibt, wendet Kant das Kausalitätsprinzip auf einen Bereich an, in dem es nach den systematischen Voraussetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* gar nicht gilt. Denn in der transzendentalen Analytik hat Kant seinen Gebrauch auf die Erscheinungssphäre restringiert. Jacobi zielte damit auf den Nachweis, daß es aus dem Transzendentalismus kein Entrinnen gibt, wenn man einmal in seinen Kategorien sich bewegt. Kant hält jedoch am Ding an sich als einem mythologischen Rest fest, denn ohne ihn wäre das grenzziehende Geschäft der Vernunftkritik nicht möglich und ein schlimmerer Dogmatismus als der der Annahme eines Dinges an sich wäre die Folge, nämlich die behauptete Identität von Sein und Denken. Fichte und Hegel ziehen diese Konsequenz. Sie haben Kants Skrupel nicht mehr, sondern verabschieden unter Hinweis auf die Widersprüche und Unzulänglichkeiten des Kantischen Systems das Ding an sich. Damit totalisierten sie den Idealismus.

siere und sich ihrer Grenzen bewußt bleibe; andererseits soll das Ding an sich der Freiheit ein wie immer geartetes Substrat für die Realisierung des moralischen Imperativs sichern, damit es nicht gänzlich undenkbar bleibe, daß Freiheit sich verwirklicht. Fiele die Unterscheidung fort und wären „Erscheinungen Dinge an sich selber, so ist Freiheit nicht zu retten.“ (III, 376; B 564)

Kants Auflösung der 3. Antinomie zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit besteht also in deren rigoroser Trennung. Er löst sie nicht auf, sondern schreibt im Gegenteil den Bruch dualistisch fest. Die logische Widerspruchsfreiheit, um die es ihm geht, erreicht er durch ein Entflechtungsabkommen, das die streitenden Parteien trennt und ihnen verschiedene Geltungsbereiche zuweist. Kollisionen sind nach dieser Konstruktion ausgeschlossen: In den Freiheitsbegriff geht — mit Marx zu reden — kein Atom Naturstoff ein, umgekehrt fehlt der Natur jegliche Freiheitsperspektive.⁵⁾ Kant vermittelt nicht, er wechselt nur die Perspektive, je nach dem er den Menschen als Natur- oder Vernunftwesen betrachtet: „Die Vereinigung der Kausalität als Freiheit mit ihr als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, feststeht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein vorzustellen.“ (Kritik der praktischen Vernunft, V, 6)

5) Im Marxschen Arbeitsbegriff ist die Überwindung dieser Antinomie antizipiert. Arbeit soll nicht länger ein verhängter Zwangsmechanismus sein, sondern freie Tätigkeit autonomer Individuen. Mit der Vorstellung vom „Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ (MEW 19, S. 226) greift Marx auf Kantische Formeln zurück.

Vom Wechsel des Standpunktes hängt alles ab: nehme ich den Ausgang von den empirisch gegebenen Handlungen, so beziehe ich eine theoretische Position, deren Erklärungskompetenz vor dem transzendentalen X haltmachen muß. Nehme ich hingegen den Ausgang von der Vernunft, so beziehe ich einen praktischen Standpunkt und bestimme die Vernunft in Bezug auf noch nicht gegebene, allererst zu erzeugende Erscheinungen.

Diese Konstellation erlaubt es Kant, Freiheit zu behaupten, ohne die in der transzendentalen Analytik aufgestellte These vom lückenlosen Bedingungszusammenhang der Erscheinungswelt zurücknehmen zu müssen. Derart auseinandergerissen und in einen abstrakten Gegensatz gebracht, können Natur und Freiheit nun wieder gefahrlos zusammengeführt, ja sogar gemeinsam in ein und derselben Handlung lokalisiert werden, und zwar — wie Kant versichert — „zugleich und ohne allen Widerstreit.“ (III, 379; B 569)

Hier bereits wird die Abstraktheit der Kantischen Freiheitskonzeption augenfällig. Zwar ohne Widerstreit, aber damit auch ohne Vermittlung mit dem Naturdeterminismus erscheint Freiheit als leere Deklaration: Wenn Kant behauptet, daß beides in einer Handlung ohne Konflikt gleichzeitig stattfinden kann, werden beide ununterscheidbar. Freiheit fällt letztlich wieder mit der Naturkausalität zusammen, von der sie sich als ihr abstraktes Gegenbild lossagte. Das, was sich aus Naturgesetzlichkeit vollzieht, scheint dann zufällig und nebenbei auch aus Freiheit zu geschehen. Diese wäre zynisch auf das Vermögen reduziert, nichts anderes als gerade das tun zu wollen, wozu man von außen eh schon determiniert ist. Insofern läßt sich die Antinomienlehre ideologiekritisch als philosophischer Ausdruck jenes Formierungsprozesses interpretieren,

dem das Subjekt im Zuge der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft unterworfen war. Die Person, die sich als intelligible für frei erklärt, ist mit jener identisch, die als empirische den Gesetzen eines unveränderbaren Produktionszusammenhangs gehorcht. Beides soll „als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden.“ (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, IV, 316) Diese schroffe Zweiteilung in eine ohnmächtige und keiner nachweisbaren Wirkung fähige Welt der Freiheit und die Natur als Inbegriff notwendiger Erscheinungen hat viel mit jenem Zwiespalt gemein, der das bürgerliche Individuum permanent zwingt, Arbeit und Freiheit, Produktion und Konsumption, Privatsphäre und Öffentlichkeit zu trennen.

Die Werte der alten Metaphysik—von Kant zuvor aus dem Bereich der theoretischen Vernunft und der Wissenschaft entfernt—werden nun zu Kompensationszwecken reaktiviert und zu einem privaten Scheinleben wiedererweckt. Das Defizit der Außenwelt an Sinn- und Totalitätserfahrung—eine Folge des Ausfalls der finalen bei gleichzeitiger Totalisierung der effizienten Kausalität⁶⁾— soll durch eine auf den Status von regulativen Ideen herabgestufte Metaphysik wettgemacht werden. Nur in dieser Schonzone ist es erlaubt, von materialen ganzheitlichen Erkenntnissen zu sprechen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren Destruktion Kant in der *Kritik der*

6) In Descartes Zweisubstanzenlehre wird zum erstenmal die Zweckursache grundsätzlich aus dem Naturgeschehen verbannt und teleologische Erklärungsversuche ausgeschaltet. Vgl. R. Descartes: Oeuvres. Hrsg. von Adam und Tanery. Paris 1905, Bd. VIII. Principia Philosophiae I, 28. S. 15f. -Das Vermittlungsproblem, das sich als Folgelast aus der von Descartes radikal vollzogenen Trennung von res cogitans und res extensa ergab, rückte seitdem ins Zentrum der philosophischen, speziell anthropologischen Fragestellungen. Kants Antinomienlehre steht historisch in diesem Problemzusammenhang.

reinen Vernunft vorgenommen hatte, dürfen sich in der Moralphilosophie wieder hervorwagen. Jean Paul hat diese ‚scheinheilige‘ Rettung metaphorisch genau registriert: „Die zwei Hände der reinen Vernunft, die einander in der Antinomie zerkratzten und schlugen, legt die praktische friedlich zusammen und drückt sie gefaltet ans Herz und sagt: hier ist ein Gott, ein Ich und eine Unsterblichkeit!“⁷⁾ Sarkastisch hat H. Heine die Resurrektion der Metaphysik kommentiert und deren ideologische Funktion realistisch beschrieben, indem er Kants Diener Lampe zum Adressaten der regulativen Ideen machte:

Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traziert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen — das röchelt, das stöhnt — und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: „der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein — der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein — das sagt die praktische Vernunft — meinetwegen — so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.“ In Folge dieses Arguments unterscheidet Kant zwischen der theoreti-

7) Jean Paul: Werke. Abteilung I. Hrsg. von Norbert Miller, 3. Aufl. München 1970ff., Bd. 1, S. 1099.

Das Freiheitsproblem bei Kant

schen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen, belebt er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.⁸⁾

Die Antinomien reflektieren den im 18. Jahrhundert einsetzenden sozialgeschichtlichen Prozeß der radikalen Trennung des Religiösen vom Profanen. Das Alltagsleben des Bürgers ist vollständig deskralisiert und von allen religiösen Vorstellungen gereinigt. Mit dem Bürgertum tritt eine Klasse auf, die nicht nur oft unchristlich ist, sondern deren ökonomisches Handeln und Denken prinzipiell areligiös ist. Das Wirtschaftsleben im Kapitalismus unterliegt der immanenten Beurteilungskategorie von Erfolg oder Scheitern, nicht von Gottgefälligem oder Sündhaftem.⁹⁾

Die aus dem realen gesellschaftlichen Kontext eskamotierte Religion wird als entmachtete jedoch sogleich in einen neuen Funktionszusammenhang gestellt. In der dritten Antinomie läßt sich dieser Umwertungsprozeß bereits ablesen. Liest man sie auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Kräfte, die hinter Thesis und Antithesis stehen, so scheinen Freiheit und Unfreiheit in ihr merkwürdig vertauscht. Mit der Aufklärungsintention reimt sich schwer zusammen, daß die Aktionen realer Befreiung, die durch die modernen Naturwissenschaften und ihr egalitäres Denken möglich geworden sind, für Kant eine Sphäre des Zwanges und der Notwendigkeit konstituieren und daß umgekehrt alles, wovon sich die Aufklärung zu emanzipieren trachtete—der despotisch-rationale Absolutismus, die kirchliche Autorität und die privilegierten Instanzen der Gesell-

8) H. Heine: Sämtliche Werke. Hrsg. von O. Walzel. Leipzig 1910ff., Bd. 7, S. 308f..

9) Vgl. L. Goldman: Der christliche Bürger und die Aufklärung. Neuwied/Berlin 1968.

schaft—der Freiheit zugeschlagen wird. In der vierten Antinomie wird die Argumentationsrichtung sofort wieder gewechselt. Hier erscheint auf der Seite der Thesis Gott als ein Wesen, dem Notwendigkeit zukommt, während die in der dritten Antinomie behauptete Notwendigkeit in der Naturerkenntnis zwar nicht zurückgenommen, aber entscheidend abgewertet wird: sofern diese nämlich nur auf Naturgesetzmäßigkeit und allseitige Bedingtheit stößt, sind ihre Erkenntnisse nicht substantieller, sondern zufälliger Natur und insofern belanglos. In beiden Fällen ist das Pathos gebrochen, mit dem die aufklärerische Wissenschaft Befreiung von inneren und äußeren Zwängen verheißen hatte.

Die Aufwertung der Religion muß nicht als jene halbironische Verbeugung Kants vor den alten Mächten verstanden werden, die Heine in ihr gesehen hat. Seitdem sich die von Kant diagnostizierte Antinomie bis heute weiter verschärft hat und der geistlose Aktivismus des Wissenschaftsbetriebs mit der tatlosen Geistigkeit der Religion korreliert, tritt die innere Abhängigkeit zwischen beiden immer deutlicher zutage: Die Wissenschaften haben den Bedingungs Zusammenhang aufgedeckt, der noch die letzten unbewußten Seelenregungen des Individuums bestimmt, seine totale Konditionierung ist technisch möglich geworden. Aber in dem Maße, wie die deterministische Umzingelung des Menschen total zu werden droht, erfährt ‚Freiheit‘ als kompensatorische Idee eine Aufwertung. Im gesellschaftlichen Leben ist sie von zentraler Bedeutung, so z.B. in der bürgerlichen Rechtsprechung. Der Angeklagte wird unter Berufung auf seine Freiheit zur Verantwortung gezogen. Man unterstellt ihm daß er auch anders hätte handeln können. Zwar wird in der juristischen Praxis mitunter der Tatsache Rechnung getragen, daß

sich der intelligible Charakter nur schwer gegen den empirischen durchzusetzen vermag, grundsätzlich kann es für ihn aber keine mildernde Umstände geben. Kant stellt streng fest: „Die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich schuld, mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen.“ (III, 388; B 583) Vom moralischen Rigorismus ist es nur ein Schritt zum rigorosen Bestrafen. Mit dem Nachdruck, den die Gesellschaft auf Freiheit als einem menschlichen Vermögen legt, paart sich das Bedürfnis, „hart, uneingedenk empirischer Bedingungen, zu strafen.“⁽¹⁰⁾ „Die intelligible Freiheit der Individuen wird gepriesen, damit man die empirischen hemmungsloser zur Verantwortung ziehen, sie mit Aussicht auf metaphysisch gerechtfertigte Strafe besser an der Kandare halten kann.“⁽¹¹⁾

Kant, der weit von jener ungebrochene Positivität ist, mit der die Kantianer später die Intelligibilität des Menschen konstatieren, spricht von ihr häufig im irrealen „Als ob“: wir müssen uns so verhalten, als wäre der Wille frei, als wären wir freie Unternehmer unserer moralischen Aktionen, ohne dies jemals empirisch nachweisen zu können. Die Intelligibilität ist dem Verdacht der Fiktionalität schutzlos preisgegeben. „Die eigentliche Moralität der Handlung (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber

10) Th. W. Adorno: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt 1973, Bd. 6, S. 231.

11) Ebd., S. 214.

davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ (KdpV, V, 43)

Somit trägt die intelligible Sphäre von Anfang an Züge einkalkulierter Fiktionalität. Indem Kant das Unbedingte aus praktischen Interessen postuliert, tritt es in den Bedingungszusammenhang menschlicher Bedürftigkeit und gerät so in Widerspruch zu jener übermenschlichen Absolutheit, die es für sich reklamiert. Seine Verbindlichkeit und Überzeugungskraft erlischt und kann nur mittels rhetorischer Emphase aufrechterhalten werden. Man sieht nicht mehr das Wesentliche jener Sphäre, sondern nur noch die Notwendigkeit, eine solche fordern zu müssen, wenn anders Moralität möglich sein soll. Der Wunsch wird so zum Vater des Gedankens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die in dieser Instrumentalisierung von einer nützlichen Illusion kaum zu unterscheiden sind. Kant erklärt offen, daß nicht die Selbstevidenz, sondern die praktische Brauchbarkeit das entscheidende Argument für die Geltung der regulativen Ideen liefert: “Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d.i. mit einem Willen begabt uns denken wollen“. (Grundl. IV, 308)

Die innere Beziehung zwischen Thesis und Antithesis läßt sich ideologiekritisch nun genauer dechiffrieren. Entsprechend der

Das Freiheitsproblem bei Kant

„Zwei-Reiche-Lehre“ der bürgerlichen Gesellschaft, die das Leben des Einzelnen antinomisch in Arbeit und Freizeit, Produktion und Konsumption, privat und öffentlich zerreißt, werden beide in verschiedene Funktionszusammenhänge eingebaut, aber dergestalt, daß sie in dieser Aufgabenteilung sich gegenseitig zuarbeiten: die Thesis ermöglicht und kontrolliert das gesellschaftliche Zusammenleben, die Antithesis den Naturverarbeitungsprozeß. Die strategische Aufgabe jener ist es, sicherzustellen, daß in diesen nicht willkürlich eingegriffen wird. Sie erreicht dies durch die methodische Rehabilitierung und gleichzeitige entwertende Verwandlung ehemaliger metaphysischer Substanzen in unselbständige Funktionen.¹²⁾

4. Vermittlungsversuche

Die Auflösung der dritten Antinomie zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit bestand in deren radikalen Dissoziation. Damit war jedoch das Problem aufgeworfen, wie die intelligible Kausalität jemals empirisch wirksam werden könne. Kant war zu

-
- 12) Diese Entsubstantialisierung haben Jacobi, Herder, Hamann, Kleist, Jean Paul u.a. in verschiedener Form vehement bekämpft. Aber anders als Fichte und Hegel, die ihre Kantkritik immanent als bestimmte Negation entwickeln, verharren sie in einem romantischen Antitranszendentalismus, der sich nicht auf die systematischen Prämissen Kants einläßt, sondern abstrakt das ganze System verneint. Dadurch wurde ihr Denken von diesem um so abhängiger, es verwuchs mitunter symbiotisch mit der Philosophie, die sie ablehnten. So wiederholt sich in Jacobis berühmten Diktum, er sei „ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ“ (Jacobis auserlesener Briefwechsel. Hrsg. von F. Roth, Leipzig 1825ff., Bd. 2, S. 478) krass die Kantische Antinomik. Sein Protest, daß Gott, Welt, Freiheit und Ich zum methodischen Regulativ bei Kant verblaßt seien, hindert ihn nicht daran, noch ungenierter als dieser mit der Bedürftigkeit zu argumentieren: „Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre.“ (Ebd., Bd. 4, S. XIII f.)

sehr Aufklärer und zu wenig Philister, als daß er sich in das beziehungslose Nebeneinander von Sein und Sollen hätte fügen können. Sollte beides niemals in einem Seinsollen zueinanderfinden, wäre die Rede von Freiheit tatsächlich bloße ideologische Nebelbildung, sie hätte sich in jene ‚eklen Höhen‘ katapultiert, die nicht erst Hegel an Kant moniert, sondern die bereits Kant selbst in seiner Kritik des notwendigen Scheins reflektiert. Die innere Spannung seiner Philosophie rührt nicht zuletzt von den unterschiedlichen Interessen, die hinter ihr stehen und miteinander konkurrieren, ohne daß sie letztlich vereinbar sind: Hielt Kant es aus Erkenntnisinteresse für geboten, alle Brücken, die das Gebiet der theoretischen mit dem der praktischen verbunden hatten, abzubrechen, so ist ihm nun aus Freiheitsinteresse daran gelegen, sie doch wieder—wenn auch notdürftig—zu reparieren.

Daß die Vernunft nicht ganz ohnmächtig der Wirklichkeit gegenüberstehe und umgekehrt die Wirklichkeit nicht ganz vernunftlos bleibe, steht als Leitidee hinter dem in Kants Argumentationsstrategie häufig anzutreffenden abrupten Springen zwischen theoretischen und praktischen Absichten. Mitunter bringt er die Idee so nahe an die Wirklichkeit heran, daß ein eigentlich unerlaubter Grenzübertritt stattfindet und die Idee sich erfolgreich mit der Wirklichkeit verwechselt. So schreibt er z.B. in der *Grundlegung*: „Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würden.“ (IV, 307) Der Versuch, der aufklärerischen Intention durch schnellen Wechsel des Standpunktes treu zu bleiben, läßt sich als ein

Springen zwischen zwei Punkten beschreiben, die so nahe zusammengerückt sind, daß der Augenblick des Abhebens schon der des Ankommens ist. Kant ist imstande, in einem theoretischen Kraftakt Idee und Wirklichkeit, die er sonst so rigide trennt, zusammenzuzwingen, ja deren Identität zu behaupten: „Der Mensch handelt nach der Idee von einer Freiheit, als ob er frei wäre, und eo ipso ist er frei.“ (zitiert nach R. Eisler: Kant-Lexikon. Berlin 1930, S. 169)

Auch wenn hier eine Übersetzung von transzendentelem Grund und Erscheinungswelt zugelassen wird, so hütet sich doch Kant davor, die Wirklichkeit als solche für vernünftig zu erklären. Er muß davor zurückschrecken, weil er damit jede Möglichkeit der Kritik sich verbauen würde. Die Empirie darf nicht umstandslos als vernünftig, die Vernunft nicht unmittelbar als empirisch ausgegeben werden. Kant müßte resignieren, wenn er in der Natur nicht Spuren von Freiheit aufzuspüren vermag, und er wäre andererseits Apologet des schlecht Bestehenden, wenn er die bloße Faktizität mit intelligibler Dignität ausstatten würde. Es gilt also sowohl zu verhindern, daß die Antinomien perfekt werden, als auch der Zumutung zu entgehen, das vorfindliche Sein moralisch legitimieren zu müssen. Die Vermittlung, die er angesichts dieser Schwierigkeit leistet, besteht in einer Konvergenzkonstruktion, bei der die Empirie in ihrem Noch-Nicht tendenziell intelligibilisiert und die Vernunft in ihrem Sein-Sollen tendenziell empirifiziert wird.

An dieser Stelle ergeben sich überraschende Analogien zu Hegel, der allerdings einen Schritt weiter geht als Kant und nicht mehr von Konvergenz, sondern von letztendlicher Identität spricht. Er läßt in der geschichtlich sich verwirklichenden Vernunft die Tendenz manifest werden und die Wirklichkeit als solche zur Vernunft kom-

men. Wenn auch Kant dazu nicht imstande ist, finden sich doch speziell in den Passagen, in denen er sich auf die Suche nach dem Intelligiblen in der Erscheinungssphäre begibt, stark an Hegel erinnernde Argumentationen.

a) Die Theorie der ‚Geschichtszeichen‘

Dies manifestiert sich insbesondere in Kants geschichtsphilosophischen Reflexionen, vor allem in seiner Theorie der ‚Geschichtszeichen‘, auf die hier eingegangen wird, weil in ihr die These von der Wirklichkeit, die mit Vernunft schwanger geht, exemplarisch entfaltet ist.

Wie jede Begebenheit in Raum und Zeit sind auch die historischen Ereignisse in die endlose Reihe der Naturkausalität und ihres Bedingungszusammenhangs eingebettet; mithin ist es unmöglich, in der Geschichte eine Entwicklung zum Besseren zu konstatieren. Kant fällt es sehr schwer, in den aufklärerischen Fortschrittsoptimismus einzustimmen.

Daß Geschichte von Ziellosigkeit und Vergeblichkeit bedroht ist und ihr Fortschritt sich als *progressus in indefinitum*, als leerer zielloser Fortgang, nicht aber als *progressus in infinitum*, als Annährungsprozeß an ein Ziel erweisen könnte (vgl. III, 361)¹³⁾, war ihm bewußter als den meisten seiner Zeitgenossen. Er steht mit seiner Lehre vom ‚Radikal-Bösen‘ im Gegensatz zum optimistischen Menschenbild seiner Zeit und nimmt die Tierähnlichkeit des Menschen scharf wahr, jenes ‚krumme Holz‘, das zur vollkommenen Manifestation der Gattung schlecht taugt. (Vgl. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, IV, 158)

Trotzdem hegt er die begründete Hoffnung, daß die Geschichte

13) Vgl. M. Puder: Kant—Stringenz und Ausdruck. Freiburg 1974. S. 105.

ihre Fatalität ablegen und endlich vernünftig werde. Seine verhaltene Zuversicht basiert auf der Beobachtung, daß es in ihr zwar rudimentäre, aber gleichwohl unüberschbare Indizien für einen Zuwachs an Moralität gibt, die es erlauben, trotz aller Rückschläge von einer Entwicklung zum Besseren zu sprechen. Diese objektive Tendenz wird in der *Idee* der Natur selbst als ihr „verborgener Plan“ (IV, 161) unterschoben. Sie tritt als Verbündete der Fortschritts-idee auf und fungiert quasi als ihr Agent. Es ist ihre Veranstaltung, ihr geheimer Mechanismus, der sich in der Geschichte durchsetzt und sie ihrem Ziel der vollständigen Entwicklung der Naturanlagen der Menschengattung näherbringt. Kant geht so weit, die Natur mit einem Willen auszustatten, der den Absichten des Menschen unendlich überlegen ist: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.“ (IV, 156) Vor Hegel spricht Kant hier bereits von der List der Natur, die sich der Subjekte als unbewußte Werkzeuge bedient. Gerade der Antagonismus der Einzelinteressen und die daraus resultierende Gewalttätigkeit steht im naturwüchsigen Dienst der Herstellung von Moralität. (Vgl. IV, 155ff.)

Diese objektive, hinter dem Rücken sich herstellende Moralität ist der Marxschen Konstitution des revolutionären Subjekts nicht unähnlich, die ja auch nicht aufgrund einer moralischen Subjektivität erfolgt, sondern aus der objektiven Situation abgeleitet wird. Es mag überraschen, daß in der Geschichtsphilosophie Kants der freie Wille keine Rolle spielt. Merkwürdigerweise wird die objektive Wende des Fortschrittsbegriffs ausgerechnet von einem Philosophen vollzogen, der für seinen Pathos des reinen Willens und der Freiheit berühmt geworden ist.

Moralisches Handeln setzt sich historisch als Naturzwang durch: „Die Natur will unwiderstehlich, daß das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte.“ (Zum Ewigen Frieden, VI, 453) Daß sich im Durchgang durch die Zerrissenheit Einheit herstelle, ist ihr eigenes Ziel, dessen Realisierung sie von langer Hand geplant hat: „Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden.“ (Idee, IV, 159)

Die Naturabsicht wird eingeführt, um die intelligible Kausalität der Freiheit mit der Erfahrung zu vermitteln; sie repräsentiert so etwas wie vernünftige Bewußtlosigkeit oder unbewußte Vernunft. Aber ein Fortschritt, der sich einer bloßen Veranstaltung der Natur verdankt, verdient diesen Namen eigentlich nicht. Denn der naturwüchsige Zwang der Dinge widerspricht der Freiheit aus Vernunft und ihrem Indeterminismus. Die Natur kann nicht direkt für moralisch erklärt und damit in Hegels ‚Natur des Geistes‘ verwandelt werden. Zwar hat Kant durch die Einführung der Naturabsichten den transzendentalen Bruch zwischen Vernunft und Natur gemildert, aber eine spekulative Vereinigung ist noch nicht an seine Stelle getreten. Auch wenn eine Idee im Naturplan am Werke ist, so realisiert sich diese doch nicht selbst. Der geheime Mechanismus der Natur bleibt undurchschaubar und ihr Leitfaden unbekannt. Sie kann nur moralische Absichten begünstigen und gewährleisten, „daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun sollte, aber nicht tut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es tun werde, gesichert sei“. (Frieden, VI, 452)

Kant muß seine hegelisch anmutende Argumentation sofort wieder abschwächen und teilweise zurücknehmen, weil er andernfalls mit seinen eigenen erkenntnistheoretischen Prämissen in Konflikt geraten würde. Denn zu den Vernunftbegriffen, die gemäß seiner kritischen Grenzziehung die Möglichkeit der Erfahrung und damit des Wissens übersteigen, gehören nicht nur die Trias Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern auch die Geschichte, genauer eine in ihr wirksame Absicht. Es wäre ein Rückfall in die alte Metaphysik, wenn er sich gestatten würde, materiale Aussagen über das immanente Telos der Geschichte zu treffen. Kant will darum den ‚Leitfaden a priori‘, der eine Naturabsicht, einen Heilsplan in der Geschichte enthüllen soll, nicht als eine positive Geschichtsdeutung, sondern bloß als regulatives Prinzip verstanden wissen. Auch in seinen geschichtsphilosophischen Reflexionen erfolgt die Überschreitung der Erkenntnisgrenzen lediglich in praktischer Absicht: „Auf die Art garantiert die Natur durch den Mechanism in den menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.“ (Frieden, VI, 454f.)

Wehrt Kant eine Identität von Natur und Idee ab, so nimmt er doch einen dunklen Zusammenhang zwischen ihnen an, weil es in der Geschichte wenn nicht Beweise, so doch Zeichen gibt, die auf eine Intentionalität der Natur verweisen. „Es kommt darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage: etwas wenig.“ (Idee, IV, 162) Die These, daß das Menschengeschlecht sich fortschreitend moralisiere, muß

durch einen Erfahrungshinweis erhärtet werden, es müssen Indizien benannt werden, die auf ein Fortschrittsvermögen als ihrer Ursache hinweisen.

Ein solches „Geschichtszeichen“ (VII, 397) sieht Kant in der Französischen Revolution. Im *Streit der Fakultäten* schreibt er: „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.“ (Streit, VII, 401) Für Kant besteht das progressive Moment an der Französischen Revolution in der Tatsache, daß keiner mit ihr gerechnet hat, daß sie, was den Zeitpunkt anbelangt, unerwartet ausbrach. Ihre Zufälligkeit und Unaktualität steht für ihren intelligiblen Charakter ein. Zwar gilt auch für sie wie für alle Phänomene der Naturgeschichte, daß sie der gesetzmäßigen Kausalität gehorcht und als Glied einer empirischen Reihe von Ursache und Wirkung zu begreifen ist. Sofern die an ihr Beteiligten nicht der Moralität, sondern ihrem Streben nach Glückseligkeit und Wohlergehen anhängen, stehen sie im Dienste dieser Naturkausalität.¹⁴⁾ Die vorab negative Bewertung des Glückseligkeitsstrebens erlaubt es Kant, angesichts der negativen Begleitumstände der Revolution kühlen Kopf zu bewahren. Er stimmt nicht in die moralische Entrüstung der Intellektuellen

14) Das Streben nach Glückseligkeit bildet die anthropologisch-psychologische Variante der Naturkausalität. Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, V, 24ff.

seiner Zeit ein, weil er realistischerweise mit solchen Exzessen rechnet. Daß das Volk auf die bisherige Unterdrückung mit Rache an den Unterdrückern reagiert, ist zwar bedauerlich, aber nicht eigentlich unmoralisch, weil dies als Phänomen der Naturkausalität gar nicht in das Gebiet der Moral fällt. Die Französische Revolution läßt sich nicht mit dem Hinweis auf die Greuelthaten diskreditieren, denn an diesen Taten entscheidet sich nicht ihre Progressivität. Als ein politisches Ereignis ist sie unwichtig, ein bloßes „Spiel großer Umwandlungen“ (VII, 397). Was Kant jedoch mit Hoffnung erfüllt, ist die allgemeine Begeisterung der nicht direkt Beteiligten in ganz Europa, die Leidenschaft, mit der die Zaungäste dieses Spiel verfolgen:

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde—diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiel mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann. (Streit, VII, 398)

b) „Du kannst, denn du sollst!“

Ein weiterer Versuch, Vernunft und Wirklichkeit in Beziehung zu setzen, ist in dem Satz „Du kannst, denn Du sollst!“ pointiert zusam-

mengefaßt. Zwar hat Kant ihn so nicht ausgesprochen, ihn aber in ähnlicher Weise formuliert.¹⁵⁾ Stünde dem „Du sollst!“ ein grundsätzliches Nichtkönnen gegenüber, wäre der Appell sinnlos oder zynisch. Kant hat in seiner Lehre vom ‚Radikal-Bösen‘ dieses Nichtkönnen bedacht und entgegen der optimistischen Anthropologie der Aufklärung festgestellt, daß das Böse „als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen“ sei (VI, 176).

Trotzdem veranlaßt ihn diese Einsicht nicht, den Glauben daran aufzugeben, daß der Funke des Sittengesetzes auf die Wirklichkeit überspringen könne. Vielmehr wird dieser Glaube durch entgegenstehende Erfahrungen allererst als Glaube kenntlich.

Die suggestive Wirkung des Satzes „Du kannst, denn du sollst!“ resultiert aus seiner Widerlegungsresistenz. Durch Insistieren auf unmittelbare Praxis werden mögliche theoretische Bedenken unterlaufen. Die Kritik fällt auf den Kritiker zurück, der sich mittels skeptischer Vorbehalte der unbedingten Forderung des Sittengesetzes zu entziehen trachtet. So entsteht ein hermetischer Diskurs, der gegen Einwände immun ist.

Kants Moralphilosophie begibt sich an keiner Stelle auf das unsichere Terrain der Psychologie. Sie bleibt abstarkt auch dort, wo es um die Frage nach der Realisierungsmöglichkeit geht. Bezeichnenderweise wird nicht gefragt, wie das Sittengesetz wirksam werden könne, sondern unmittelbar von seiner Verbindlichkeit auf seine

15) Der Satz stammt aus den *Xenien* von Goethe und Schiller. (J.W. von Goethe: Werke. Berliner Ausgabe, Bd. 2, 2. Aufl. 1973. S. 473.- Sinngemäß taucht er in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auf: „Denn, ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unsere Seele; folglich müssen wir es auch können.“ (VI, 185) Ähnlich in der *Kritik der praktischen Vernunft* V, 35.

Realisierbarkeit geschlossen: „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können.“ (VI, 191) Genau genommen bedient er sich mit der These, daß dem Sittengesetz implizit seine Realität abzulesen sei, einer Argumentationsstrategie, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* anläßlich der Destruktion des ontologischen Gottesbeweises als unstatthaft abgelehnt hatte. (Vgl. III, 470f.) So wenig wie dort die Wirklichkeit als Attribut Gottes aufgefaßt werden durfte, so wenig ist es hier eigentlich erlaubt, sie a priori zu einer Qualität des Sittengesetzes zu erheben. Diese Inkonsequenz nimmt Kant jedoch in Kauf, weil nur in dieser Form das Sittengesetz überhaupt erst Gesetzeskraft erhält. Denn in der Formulierung als Gesetz—darauf hat bereits Schleiermacher hingewiesen—steckt insofern ein empirisches Moment, als sein Anspruch immer an empirische Subjekte ergeht. Sollen kann sich a priori immer nur auf ein Sein beziehen.¹⁶⁾

Es sind aber nicht diese analytischen Erwägungen, die Kant veranlassen, den Gegensatz zwischen Vernunft- und Natursphäre nicht zu überspannen. Vor dem Hintergrund des beibehaltenen strengen Dualismus erscheint die apodiktische Feststellung „Du kannst, denn du sollst!“ eher als Beschwörungsversuch, der Zweifel abwehren und Skpesis niederhalten soll. Gerade die forsche Formulierung legt den Verdacht nahe, hier soll durch angestrengte

16) Vgl. Fr. Schleiermacher: Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. In: Werke. Bd. 1. Hrsg. von O. Braun und J. Bauer. Leipzig 1910. S. 396–416. - Im Gegensatz zu Kant geht Schleiermacher von einer relativen Identität von Natur- und Sittengesetz aus. Es gibt weder reine Vernunft noch reine Sinnlichkeit, sondern statt dessen einen immer schon stattfindenden Prozeß der Naturwerdung der Vernunft und Vernunftwerdung der Natur.

Zuversicht Resignation vertrieben werden.

Tatsächlich verrät Kant an vielen Stellen resignative Tendenzen, vor allem dort, wo er die fatalen Folgen bedenkt, die sich aus bestimmten theoretischen Positionen ergeben. So schreibt er im *Ewigen Frieden*, es wäre der „Tod aller Moralität“, wenn der verderbten Natur des Menschen politisch nachgegeben würde, „vornehmlich, da eine solche verderbliche Theorie das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewußtsein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urteil zu den elendsten unter allen Weltweisen zu machen.“ (VI, 465) Die Misere läßt sich nur durch einen entgegengesetzten dezisionistischen Gewaltakt abwehren, dessen einzige Legitimität in der Aufgabe besteht, dieses Elend zu beseitigen. „Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprinzipien haben objektive Realität, d.i. sie lassen sich ausführen.“ (VI, 467) Die Wahl eines besonderen Gesichtspunktes der Weltbetrachtung in der Geschichtsphilosophie, eines „Leitfadens a priori“, hat eingeständenermaßen die Funktion, Verzweiflung an der Gattung Mensch abzuwehren, nur durch ihn „wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröstende Aussicht auf die Zukunft eröffnet“ (Idee, IV, 165) Das dem Geschichts-
lauf unterstellte ‚Prinzip Hoffnung‘ immunisiert gegen skeptische Anwandlungen. Der Glaube an eine sinnvolle Gattungsgeschichte muß der Geschichte zu Hilfe kommen, da diese von sich aus eben doch nicht auf ein Reich der Freiheit hinarbeitet. Dies wird im neunten Satz der *Idee* klar ausgesprochen: „Ein philosophischer

Das Freiheitsproblem bei Kant

Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich, selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.“ (IV, 164)

Hier, wo es um die Rettung der Freiheit geht, bedient sich Kant einer Konsequenzlogik, die dem Erschrecken vor der Möglichkeit entspringt, die Naturkausalität könne sich als lückenlos und unentrinnbar erweisen. Die Grenzen der Kantischen Freiheitskonzeption zeigen sich nicht zuletzt an diesem psychologischen Motiv, das hinter der Theorie eines Willens steht, der frei und von allen Psychologismen gereinigt zu sein vorgibt.